



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Tożsamość w kontekście honoru, wstydu i godności

Author: Aleksandra Kunce

Citation style: Kunce Aleksandra. (2008). Tożsamość w kontekście honoru, wstydu i godności. W: E. Kosowska, G. Kurylenka, A. Gomółka, "Wstyd w kulturze : kolokwia polsko-białoruskie. [T.] 2 (s. 198-215). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Tożsamość w kontekście honoru, wstydu i godności

Czym jest tożsamość — ta modelowo konstruowana jako modernistyczna i ta postmodernistyczna?¹ Czego dowiadujemy się o tożsamości na podstawie analizy wstydu, godności, honoru? Czego z kolei dowiadujemy się o waloryzowaniu tych pojęć, gdy badamy tożsamość?

Przedmiotem niniejszych rozważań jest więc tożsamość modelowo rozwijana w **piśmie** humanistycznym, stanowiąca uogólnienie pragmatyki kulturowej. Odnosi się ona do różnych porządków wiedzy. Mówiąc o modernie i postmodernie, jesteśmy — i należy to mocno zaakcentować — po stronie europejskiego myślenia o kulturze, człowieku, etyce, które bez względu na partykularne różnice kulturowe czy odmienne style myśli modernej i postmodernistycznej zawsze jest uwikłane w to, co uogólniające, uniwersalne. Wydaje się nierozdzielnie związane z wiarą względnie niewiarą w możliwości do urzeczywistnienia projekt moderny — akcentujący ciągłość, wynikanie przyczynowo-skutkowe, powiązanie przeszłego i przyszłego, utopijność, uniwersalność, wagę klasyfikowania, uznanie prymatu rozumu i obecnosciowego „ja”².

Modernistyczna tożsamość

Humanistykę i pragmatykę kulturową dla wielu znamionuje poczucie wyczerpania się współcześnie kulturowych paradygmatów. Stąd doznanie

¹ E. Kuźma: *Postmodernistyczna idea powtórzenia i różnicy przeciw modernistycznej idei tożsamości i sprzeczności*. W: *Ponowoczesność a tożsamość*. Red. B. Tokarz, S. Piśkor. Katowice 1997, s. 62—73.

² J. Habermas: *Moderna — nie dokończony projekt* (1980). Przeł. D. Domańska, przejrzał S. Czerniak. W: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. Red. S. Czer-

czasu emocjonalnej i epistemologicznej próżni, które może prowadzić do zmiany rozumienia jednostkowych tożsamości. Ta postmoderną tożsamość w konstrukcjach naukowych jest w jakimś sensie sytuowana wobec modernego modelu tożsamościowego wyznaczonego atrybutami „ja” — postrzegano jako refleksyjny podmiot, formujący trajektorie rozwoju od przeszłości do przyszłości, ujmujący siebie w obecności i ciągłości³. To „wobec” wydaje się utrzymane nawet wtedy, kiedy postmoderną jest rozumiana jedynie jako stan preferowania nieokreślonego, powierzchniowego, który jest nieustannie obecny w kulturze, gdy do głosu dochodzi nieufny, zdystansowany stosunek do własnych dotychczasowych praktyk⁴. Ważne jest bowiem to, że postmodernistyczność tożsamości zawsze wskazuje na niestałości, pęknięcia, nieczytelności, zmienność jako siły sprawcze. W tym sensie łączy się z osłabieniem, powierzchniowym ujęciem tego, co stanowiło tkankę modernistyczną.

Modernistyczna podmiotowość, wyprowadzona z uznania mocy Ja, warunkuje myślenie o osobie, o godności, honorze, które odnoszone są do nieustannie obecnego Ja dla siebie i innych. Obecność ta jest ufundowana na pewności substancjalnego Ja, na akcentowaniu wagi **trwania, stałości**, mimo powierzchniowych zmian. To preferencja dla myślenia, iż mimo zmian ciągle jestem Ja, ten sam, odnoszony do siebie, łatwy do uchwycenia. Ten namysł moderny zna wagę porządkowania świata rzeczy, siebie, znaczących innych, gdyż to warunkuje przejrzystość epistemologiczną przestrzeni społecznej. Jesteśmy więc po stronie wiedzy, dążenia do oswajania chaosu doświadczeń. Ja jest odgraniczone od tego, co inne. Ma być tożsame z Sobą. Granice są precyzyjne i epistemologicznie oswojone. Z punktu widzenia jednostki indywidualne Ja doznaje wsparcia w czytelności Siebie nie tylko względem ogólnej wiary w indywidualne, podmiotowe Ja, ale również ze strony kontekstu kulturowego. Siła zostaje więc wyprowadzona zarówno z **obecnego** Ja (obojętnie, czy obecność przychodzi w uznaniu prymarnej stałości poznawczej, zachowaniowej czy etycznej), jak i z kontekstualnych odniesień kulturowych. Jest to dopełnienie, a nie przeciwieństwo. Jedność w pewności. Wzmocnienie osiągnięte zostaje za sprawą stałych i czytelnych wyznaczników wspólnoty kulturowej zdefiniowanej — narodowo, państwowo, regionalnie, środowiskowo, warstwowo, pochodzeniowo, terytorialnie, religijnie, językowo, obyczajowo itd. Istnieją uznane kulturowo

niak, A. Szahaj. Warszawa 1996, s. 273—295; J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa 1997.

³ A. Giddens: *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge 1991.

⁴ U. Eco: *Semiologia życia codziennego*. Przeł. J. Ugniewska, P. Salwa. Warszawa 1996; Z. Bauman: *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*. Przeł. E. Klekot. Warszawa 2000.

ścieżki naprowadzające na „ja” poprzez My⁵. Tak stanowi dyskurs antropologii kultury.

Najprościej orzec, że modernistyczna tożsamość to ta, co do której posiadamy czytelność i pewność w zakresie reguł usankcjonowanych kulturowo, naprowadzających na Mnie, Nas, Ich. Jest to jasność w określeniu Siebie zarówno w wymiarze uniwersalnym, jak i kontekstualnym; pewność w odróżnianiu Ja jako podmiotu, pewność co do determinacji Ja kulturowym My. Wiąże się to z potrzebą zakorzenienia w czymś, co przekracza ramy Ja, ze zgodą na czytelność w widzeniu siebie w szerszym kontekście, z docenieniem dookreślenia poprzez zbiorowość. Modernizm myślenia i działania wspiera się na trwaniu podziałów, na akcentowaniu utrwalonych kulturowo znaczeń, na pozytywnym waloryzowaniu stałości, ciągłości, kontynuacji, związku przyczynowo-skutkowego, spójności między etapami przejściowymi. Jaka jest kultura, takie są również indywidualne rozwiązania tożsamościowe, takie uobecnione kulturowo wartości oraz ich wariantne realizacje. Nie można być poza swoją kulturą. Nawet indywidualne posunięcia nie są w stanie zmienić naszego zbiorowego uwarunkowania w myśleniu, zachowaniach. Pojedyncze jest podporządkowane zbiorowemu, zmienne zaś — stałemu, przypadkowe — regularnemu, jednokrotne — powtarzalnemu itd.

Odwołajmy się do dwóch reprezentacyjnych ustaleń, które utrwalają to pewnościowe myślenie o podmiocie w wymiarze uniwersalnym, traktując bowiem — jak zwykle się w Europie, preferującej uogólniający, racjonalny dyskurs filozofii — o człowieku „w ogóle”. Pierwsze z nich stanowią dociekania Husserla. W Husserlowskich *Medytacjach kartezjańskich* cała filozofia zyskuje podstawę w transcendentnej podmiotowości, dla której świat istnieje jedynie jako przedmiot możliwej i rzeczywistej świadomości⁶. Skoro wszystko istnieje o tyle, o ile istnieje świadomościowo, to pozostaje uznanie mocy poznawczej pewnego podmiotu poznającego — czystego Ja, który czerpie sensy z siebie samego. Wszak „pomiędzy świadomością a realnością rozwiera się prawdziwa przepaść *sensu*” — o czym mowa w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologii filozofii*⁷. Kiedy świadomość stanowi rdzeń doświadczenia, a relacja podmiot — przedmiot jest asymetryczna i ma charakter poznawczy, wtedy otwiera się, jak chce Lévinas, droga właściwa „kulturze immanencji”, akcentująca władzę płynącą z dążenia do poznania, jednoznaczności, hierarchizacji⁸. Wypełnianie się sensów i moc podmiotu

⁵ Por. C. Geertz: *The interpretation of culture*. New York 1973, s. 261—263.

⁶ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Przeł. A. Wajsa. Warszawa 1982, s. 93.

⁷ Idem: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologii filozofii*. Przeł. D. Gierulanka, przejrzał R. Ingarden. Warszawa 1967, s. 160.

⁸ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przeł. M. Kowalska. Kraków 1994, s. 220—224.

konstytuują prymat **tęgo samego**, do którego wszystko zostaje sprowadzone w procesie poznania. Inność ulega wykluczeniu, różnica — unicestwieniu. Akt poznania siebie i świata zyskuje pewność, którą przydaje bycie w hierarchicznym porządku uniwersalnym — dyktowanym przez uniwersalność rozumu.

Dla Ricoeura charakterystyczne są inne ustalenia o tożsamości narracyjnej⁹. Dla niego nieporozumieniem było w historii myśli sprowadzanie człowieka tylko do jego aspektowości w docenianiu aktów identyfikacyjnych. Człowiek nie jest Hume'owską sumą wrażeń¹⁰. To bowiem naprowadzało na szukanie tego, co jedynie logiczne, uśrednione matematycznie, elementarne takie samo, natomiast wymazywało z pola widzenia odpowiedzialną osobę. Ricoeur proponuje więc porozdzielać tożsamość na *idem* i *ipse*. *Idem* jest odniesieniem do tego, co takie samo, *ipse* zaś — kluczowym naprowadzeniem na siebie. To napięcie między składowymi można odnaleźć śledząc eksperymenty literackie. Dopiero to pewnościowe *ipse* jest gwarantem tożsamości, które zdaje się właściwie opisywać trwałość, stałość, stabilność w odpowiedzialności. Bycie odpowiedzialną osobą czyni Mnie tożsamym. Jestem tym, który dotrzymuje słowa — w horyzoncie etycznym jestem więc względem Innego. Odnajdujemy tu ocalenie podmiotowości, całościowego myślenia o człowieku, który jest sobą, mimo że ulega zmianom, nie daje się więc rozpisać na aspektowość, funkcjonalną doraźność, a co najważniejsze — odnajdujemy tu ślad szukania fundamentalnej podstawy dla tożsamości, w tym wypadku skupionej wokół Mnie jako trwałego etycznego gwaranta poszczególnych działań. Stałość w byciu Sobą legitymizuje nasze drobne działania.

To dwa różne ustalenia, ale w obydwu dochodzi do głosu ta sama — wsparta modernym dążeniem — troska o Człowieka, o odkrycie jakiejś gwarancji dla stałości, o chęć fundowania zmiany, przypadku na tym, co pewne, trwałe, głębokie. Jedne z ustaleń próbują znaleźć tę gwarancję w etycznej odpowiedzialności osoby, inne próbują ufundować pewność w stałości i odrębności poznawczego Ja, ale obydwa tak samo uobecniają to, czym znaczona jest moderna — wiarę w podmiot.

Powyższe ogólne rozważania o człowieku uniwersalnie rozpatrywanym mogłyby zostać wsparte — choć to już inny pułap — modernym opisem kulturowym, który dobrze ukazywałby to samo dążenie do czytelności w widzeniu Ja i My kulturowego. Taka modernistyczność rozważań cechuje niewątpliwie dyskurs amerykańskiej szkoły kultury i osobowości w antropologii kultury. Bez względu na różne ustalenia poszczególnych bada-

⁹ P. Ricoeur: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990.

¹⁰ *Idem*: *Tożsamość osoby*. Przeł. M. Frankiewicz. Kraków 1992, s. 33—44.

czy (Benedict, Mead, Kroebera czy Lintona) tę szkołę charakteryzuje podkreślane dążenie do czytelności w rozwikłaniu relacji Ja — My, do odkrycia przebiegu procesu socjalizacji, transmisji kulturowej, względnie determinowania jednostki kulturowymi wzorami zachowań¹¹. Nie zawsze musi się to układać w proste odbicie: Ja to powiększona kultura, kultura to pomniejszona osobowość — jak u Benedict¹². W każdym jednak przypadku — czy to poprzez stanowienie o pierwotnej, wtórnej osobowości, o modalności, dalej: o tym, co rzeczywiste i idealne, jawne i ukryte we wzorach zachowań — jest to próba znalezienia jakiegoś szerszego, zakorzeniającego fundamentu dla jednostkowych rozwiązań pojedynczego Ja. Tu stałość i legitymizacja wywodzą się ze wzorów kultury, standardów zachowań i ich rezultatów, czyli jakiejś konfiguracji kontekstualnej. Tak pomyślane Ja, umocnione w role społeczne, w trwałość norm kulturowych, w stabilność mechanizmów transmisji kulturowej, jest próbą dążenia do dookreślenia jednostkowego, ustanowienia pewności podmiotu poprzez uznanie jako prymarnej siły kulturowego zbiorowego My. Jest Ja, do którego trafić można poprzez analizę zbiorowych reguł i wzorów zachowań. To Ja, które nie tyle określa to, co wariantne, przypadkowe, ile to, co jest potencjalnością kulturową — Ja realizowane na podstawie tego, co daje kultura. Napotykamy więc pewność w myśleniu o zbiorowości, jednostce dookreślonej kulturowo, w wierze w moc ustalenia relacji między Ja i My. To trop moderny poszukującej pewnościowych ustaleń...

Taka modernistycznie widziana tożsamość — na planie zarówno uniwersalnym (interpretowanym w ramach dyskursu filozoficznego), jak i kulturowym (toczonym w ramach antropologii kultury) — jest rozważana w towarzystwie takich pojęć, jak: wstyd, godność, honor, trwanie, strach, ciągłość, stałość, rozum, emocje itd. Dotyczą one niewątpliwie różnych porządków kultury, odnoszą się do odmiennego waloryzowania w ramach różnych kultur. Stąd ich rozumienie, klasyfikowanie może być odmienne w różnych częściach świata. Jednak tym, co sprzyja modernistycznie postrzeganej tożsamości, jest pojęciowe ujęcie rzeczy. Dlatego dla wielu w sferze etyki, antropologii ważna okazuje się obecność rozbudowanej terminologii: honor, cześć, godność, dobra sława, duma, dobre imię, szacunek, hańba, dyshonor, upokorzenie, ubliżenie itd.¹³, która pomaga dotrzeć do tożsamości poprzez narzędzia równie stałe, ogólne, jak (konstruowany modernie) analizowany przedmiot myśli.

¹¹ Por. B. Olszewska-Dyoniziak: *Człowiek — kultura — osobowość*. Warszawa 1991, s. 214—237.

¹² R. Benedict: *Wzory kultury*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1966.

¹³ Zob. M. Ossowska: *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 1985, s. 52.

Modernistyczna tożsamość a honor, wstyd, godność

Jak honor, wstyd, godność budują modernistyczną tożsamość? Honor staje się klarownym wyznacznikiem nas, gdyż jednoznacznie definiuje naszą wartość, odrębność, status. Honor zaświadcza o pewnym podmiocie, precyzyjnie wyodrębnionym. Dla Arystotelesa (*Etyka nikomachejska* 1128b, 20—25) honor dookreśla człowieka prawego, wyklucza czyny haniebne, tak samo jak nieokiełznane emocje, jak chociażby wstyd¹⁴. Moglibyśmy powiedzieć, że to zaadoptowana, uświadomiona wiedza o tym, kim się jest, wobec czego, z uwagi na jakie reguły, które są zrośnięte z naszym prawym, racjonalnym Ja. Taki honor pełni funkcje dystynktywne, rozgranicza i zapewnia o wartości człowieka. Wstyd zaś — w tym zracjonalizowanym oglądzie europejskim — wydaje się jedynie „niską” emocją, podrzędną, która zdaje się naprowadzać na każdego, ale pojętego instrumentalnie, odniesionego do uchybiania regułom kulturowym. Jak pisze Arystoteles, wstyd, wstydlivość odnoszą się do uczucia, nie stanowiąc jednej z cnót, są czymś cielesnym¹⁵. Wstyd jako taki nie zostaje przypisany człowiekowi hierarchicznie wyodrębnionemu w swej prawości, lokuje się tylko po stronie nieracjonalnych, niepewnych, a prostych regulacji zachowań. Wstyd jest otwarciem na zbiorowe, powszechne, honor zaś definitywnie wyklucza udział każdego. Wiąże się to z przywiązaniem kultury antycznej do hierarchicznych rozwiązań wyodrębnionych ze względu na kryteria rozumu, pewności drogi poznania, przejrzystości w relacji Ja — grupa.

Jeszcze bardziej czytelne wydaje się to w ujęciu Leibniza, który honor umieszcza w sąsiedztwie poważania, uznania, utrwalonego rozdziału na możliwość i niemożność rozdzielenia¹⁶. Mieści się po stronie tego, co hierarchicznie uprawomocnionej tożsamości jednostkowej zapewnia potencjalnie dane prawo do wysuwania żądań, dochodzenia racji, domagania się respektu. Jest po stronie **czyjejs** możliwości, a więc naprowadza na koherentne Ja, którego nie sposób zniszczyć, jeśli działa się z uwagi na niehonorowe reguły. Tak ujmowany honor wyraźnie programuje działania nasze, które zawsze już będą tylko realizacją danego prawa. Jest wyraźnie po stronie prawa do uzurpacji w lansowaniu jedynie właściwego oglądu siebie, różnego od oglądów przypadkowych, niekompatybilnych z pewnościowymi regułami.

¹⁴ Korzystałam z wydania: Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Warszawa 1982, s. 157.

¹⁵ Ibidem, 1128b, 10.

¹⁶ M. Ossowska: *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa 1973.

Według Montesquieu'a w naturze honoru leży domaganie się uznania, wyróżnienia, pierwszeństwa¹⁷.

Bez względu na różnice kulturowe między tym, co niemieckie, francuskie, greckie, inaczej dookreślające, wypełniające treści odnoszone do honorowego, wstydlwego czy godnego, musimy stwierdzić, że pojęcia te w swym schematycznym i potencjalnym zarysie są dość podobnie rozumiane. Formowane są bowiem na podstawie tych samych hierarchicznych wzorów myślenia i działania uobecnionego w Europie. Napotykamy tu to samo modelowe przywiązanie do ogólności, uniwersalizacji, hierarchizacji, doceniań przedziałów zakorzenionych w kulturze, w tym uzgodnionych granic epistemologicznych, rozdziałów na to, co takie samo od tego, co radykalnie inne. Wreszcie znajdujemy tu tak ważne w Europie podobne oparcie się na racjonalnym Ja, gwarantującym oswojenie niepewności emocjonalnej. To myślenie zakorzeniło się nie tylko w działaniach Europejczyków, przejawiających się w ekspansji gospodarczej, politycznej, intelektualnej na to, co inne, potencjalnie dane do zagospodarowania, ale przede wszystkim w pozytywnym wartościowaniu tego, co kojarzone z Europą. Szczególnie klarowne staje się to w myśli Hegla, będącej tylko jednym z wielu podobnych tekstów kultury tak samo uobecniających widzenie europejskie. **Rozum, pojęciowość, wolność, duch, rozwój, samoświadomość, dystans wobec siebie, rzeczy,** świata znaczą bliski nam (bez względu na próby jego transformacji) cel, do którego nieustannie dążymy — porządkowanie świata¹⁸.

Podsumujmy: hierarchiczne myślenie umożliwia naprowadzenie na Ja, pozwala właściwie **usytuować horyzont moralny, nie rozciągać go na wszystko i wszystkich**, ale jedynie na to odnośnienie do rzeczy istotnych, będących w stanie wskazać na mnie, nas, spojonych tym samym honorowym istnieniem. Honor wiąże się — jeśli mamy na uwadze tożsamość — z elitaryzmem. Jesteśmy więc oddzieleni, bezpieczni we własnym kręgu, którego granic pilnie strzeżemy po to, by czuć się stabilnie, by trwać przy wypracowanych własnych i odrębnych regułach sankcjonowania oraz dyskwalifikowania kogoś, by nie dopuszczać do rozprzężenia klarowności pieczołowicie zachowywanego ładu społecznego. Honor bazuje na odrębności, myśleniu opartym na różnicy i tożsamości — jest się tym i tylko tym, a nie jest się czymś i kimś innym. Tylko ktoś podobny do mnie — w tym sensie, że przynależny do naszego My, że jest podporządkowany tym samym, czytelnym regułom honoru i dyshonoru — jest w stanie orzekać o mnie. Nasze podobieństwo — w epistemologicznym odbiorze rzeczywistości (podzielanemu

¹⁷ Ch. de Montesquieu: *O duchu praw*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1927.

¹⁸ Zob. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przeł. A. Landman. Warszawa 1963.

wartościowaniu tego, co racjonalne i emocjonalne) — jest podstawą wspólnego dyskursu i obecności w nieustannie toczącym się, a opartym na potwierdzeniu i falsyfikacji procesie identyfikacyjnym. Na mocy tym samych reguł warunkujących elitarność naszego My jesteście tacy sami.

Wstyd zaś w swej podrzędności względem honoru staje się daleko mniej podmiotowy, wydaje się jedynie upośledzonym — z uwagi na modernistycznie pojmowany pewny i racjonalny podmiot — regulatorem zachowań. Ten aspekt regulacji i kontroli społecznej doceniła semiotyczna szkoła tartuska¹⁹ oraz psychogenetyczna i socjogenetyczna analiza Eliasowska²⁰. Co prawda, musimy zauważyć, że wstyd może naprowadzać na siebie, czynić siebie obecnym, przejrzystym w związku z odczuwaniem wstydu przed samym sobą, a nie tylko przed innymi²¹. Niemniej obecność podmiotowa, na którą wskazuje wstyd, wydaje się daleko mniej pewna niż w przypadku honoru. Wstyd — jak nam się wydaje — jest związany daleko bardziej z samym poziomem *praxis* aniżeli z poziomem „meta”, jest po stronie doraźnej powtarzalności, rozstrzygalności „tu i teraz”, ale przede wszystkim wiąże się z emocjonalnością i egalitaryzmem. Nie lokuje się po stronie rozumu tak pomocnego w konstytuowaniu poznawczej przestrzeni społecznej, ale raczej plasuje się po stronie emocjonalnego bycia, partykularnej kontroli. Jest bardziej odnoszony do konkretnych sytuacji, mniej naprowadza na odnoszenie do racjonalności i prawości jako takiej. Okrywanie wstydem, doznawanie wstydu, wstydlivość odsłaniają jedynie — i tu możemy zaryzykować taką konkluzję — nie racjonalne Ja, ale jedynie aspektowe istnienie, pogrążone w wielości zachowań, w normach domagających się każdorazowego potwierdzenia, w rolach społecznych. **Wstyd wydaje się naprowadzać nie tyle na Ja, ile jedynie na granicę między normami kulturowymi, powszechnymi prawidłami a uzgodnioną aspektowością Ja kulturowego.** Wstyd co najwyżej na ułamek sekundy odsłania jakąś głębię Ja, które jest zakryte w społecznej wielości zachowań. Podmiot rozumiany jako obecnościowe Ja jest jedynie „przebłyskiem”, a gwarancja pewności siebie — co najwyżej przeczcuciem o możliwości jakiegoś głębszego odnoszenia do Siebie. Wstyd pozwala umieścić jednostkę w kulturowych działaniach, kontroluje ją, zapewnia wizerunek dobrego sfunkcjonalizowanego społecznie ja, ale nie pewnościowego i nie racjonalnego Ja. Wstyd naprowadza na nieustanny niepokój o wizerunek, o odbiór społeczny. Wydaje się ukierunkowywać na nieobec-

¹⁹ J. Łotman: *O semiotyce pojęć „wstyd” i „strach” w mechanizmie kultury*. Przeł. J. Faryno. W: *Semiotyka kultury*. Red. E. Janus, M.R. Mayenowa. Warszawa 1977, s. 171—174.

²⁰ E. Kosowska: *Wstyd. Konotacje antropologiczne*. W: *Wstyd w kulturze. Zarys problematyki*. Red. E. Kosowska. Katowice 1998, s. 52—63.

²¹ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa 1984.

ność jakby głębszej podstawy naszej pragmatycznej prawości — jeśli podążamy wciąż tropem europejskiej myśli. To jedynie pragmatycznie uzgodniona pewność, rozstrzygana w konkretnej sytuacji, bez odniesienia do poziomu ogólnego, ufundowanego na racjonalnym i elitarnym oglądzie rzeczy. Lokuje się niewątpliwie po stronie równości, tyle że ta równość wstydu czy gry wstydem nie daje szansy na uprawomocnienie niezwykle indywidualizowanego Każdego, a jedynie na równouprawnione bycie każdego w ramach tych samych mechanizmów wstydu. Każdemu towarzyszy wstyd uruchamiany w określonych sytuacjach, zbyt widoczny w aspekcie psychofizycznym, aby można być od niego wolnym. Zresztą wolności i wstydu nie sposób jednoznacznie kojarzyć. Wstyd obezwładnia i jest po stronie zbiorowego, na straży norm, które uwewnętrzniamy i uzewnętrzniamy wyraziście, gdy się wstydzimy. Wstyd zawsze preferuje zbiorowe My, które dyktuje warunki. Dużo mniej niż honor zdaje się odnosić do etycznego dyskursu o wolności, racjonalności, prawości itd. Koreponduje jedynie ze społecznym aspektem ja, działającego ja, które napotyka siebie i innych, kiedy się wstydzi. Odślania rejonu wstydu i bezwstydu, tabu kulturowe, obszary, które jednoznacznie matrycuja nas w tym, czym, a nie kim jesteśmy. Wstyd jest raczej punktowy na poziomie jednostki, choć naprowadza na stałe normy. Ale działa w sposób doraźny, porządkujący społeczne ja. Mniej jest więc manifestacyjnie obnoszony, mniej uobecniany kulturowo, bardziej zaś trudny w oswojeniu werbalnym. Trudno jest mówić o honorze, ale zawsze znajdują się słowa przystające do ogólnego opisu Ja, Nas, spojonych trwałym stanem prawości. Wstyd, jest na tyle pogrążony w zachowaniach, że wyodrębnienie go i oswojenie werbalne wydaje się zawsze chybiać. Wstydu się doświadcza, nie egzemplifikuje. W każdym razie jest on mniej otwarty na ewentualne próby egzemplifikacji niż honor.

Uzupełnijmy jeszcze te poszukiwania kategorii naprowadzających na modernistyczny podmiot o godność. W tradycji europejskiej uobecnione jest rozumienie godności jako wyróżnika dystynktywnego i godności odnoszonej do każdego człowieka. Pierwsze pojmowanie jest bliskie myśleniu o honorze, dumie i służy do rozpoznania tych, którzy mają godność (rozwijają siebie, bronią wartości i oczekują z tego tytułu szacunku), i tych, którzy są jej pozbawieni. Taka egzemplifikacja, wyprowadzona z Arystotelesowskiej prawości, spotykana jest u Kotarbińskiego czy Ossowskiej²². Jednak to dopiero drugie pojmowanie godności zdaje się odślaniać właściwe jej pojmowanie w Europie, gdyż nie rozmazuje jej w jednolitości tego, co honorowe, dostojne, prawe, ale nadaje jej odrębne i ostre rozgraniczenie znaczeniowe. Godność to „nieusuwalna i niestopniowalna, zasługująca na szacunek wła-

²² M. Ossowska: *Normy moralne...*, s. 59—61.

sny i innych ludzi wartość człowieczeństwa, przysługująca każdemu człowiekowi bez wyjątku”²³. To pojęcie godności wydaje się najbardziej uniwersalne, neutralne. Znaczy ono nie tylko dyskurs filozofii, ale i praktyk społecznych, co dobitnie manifestuje się w instytucjach europejskich. Wiele dla stworzenia takiego myślenia wokół godności zawdzięczamy Kantowi. Dla niego godność to stan przysługujący Każdemu, naprowadza na mnie i nas, którzy jesteśmy wszyscy tacy sami poprzez swoje człowieczeństwo²⁴. Godność oznacza też pochod rewolucji egalitarnej osiemnastowiecznej, która doceniła równość każdego, możliwość kwestionowana każdego przez wszystkich, a nie jedynie tych związanych z rozdzielonymi sferami kultury. Zmienił się wtedy język tożsamości²⁵. **„Każdy godzien” wydaje się znaczyć w kulturze trakt globalizacji poprzez myślenie o zwykłym człowieku, któremu przydana jest osobista godność — to świat takich samych jednostek, o takim samym horyzoncie moralnym, wspartych taką samą odpowiedzialnością.** „Każdy godzien” znaczy trakt mimo wszystko indywidualizacji, bo to nie jednolici „wszyscy”. Ale jednocześnie uruchamia wspólnotowe myślenie godzące wolność indywidualną z obecnością dla siebie i innych. Wszak egalitaryzm idzie w parze z ekspresywnym myśleniem: każdy godzien, każdy zobowiązany, każdy potencjalnie dany sobie do urzeczywistnienia. Człowieczeństwo definiuje Mnie, które wyznacza, transcenduje. Ten wątek myślenia poprzez godność staje się kluczowy u myślicieli wiążących swój obraz człowieka z pojęciem osoby — u Schelera, Mouniera, Maritaina, Wojtyły itd. Modernizm czyni z godności *leitmotiv* w pojmowaniu człowieka. Ale przecież godność znajduje też odzwiek w refleksji postmodernistycznej. Postmoderniści co prawda rezygnują z osoby, obecności czytelnego podmiotu, ale nie rezygnują z każdego, który jednocześnie jest zindywidualizowany, ale i taki sam poprzez swą godność, który jest tak samo roszczeniowy i zobowiązany etycznie.

Postmodernistyczna tożsamość

Przejdźmy więc do dociekań nad użytecznością posiłkowania się takimi pojęciami, jak „godność”, „wstyd” i „honor” do ujmowania postmodernistycz-

²³ *Filozofia. Leksykon PWN*. Red. W. Łagodzki, G. Pyszczyk. Warszawa 2000, s. 147.

²⁴ I. Kant: *Krytyka...*; Ch. Taylor: *Źródła współczesnej tożsamości*. Przeł. A. Pawełec. W: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków 1995, s. 9—21.

²⁵ Ch. Taylor: *Źródła współczesnej tożsamości...*, s. 19.

nej tożsamości. To, co związane z postmoderną tożsamością, nie jest wyznaczone myśleniem o pewnym podmiocie poznania czy działania. Raczej odсылa do niemocy, gry, zanurzenia w „teraz”. Dlatego postmoderną tożsamość zostaje w opisach obudowana różnymi określeniami: „**tożsamość gracza**”²⁶, „**umiejętnością współżycia z wieloznacznością**” w obliczu wielu rynkowych modeli tożsamościowych²⁷, pragmatyczną **koniecznością wypracowywania doraźnych tożsamości** w liberalnej wspólnocie²⁸. To myślenie o niepewnym, nomadycznym podmiocie, przygodności, nieokreśloności, co wyraźnie wiedzie ku opisom pozbawionych metafor „obecnościowej” filozofii, takich jak: „podmiot”, „pierwotność”, „źródło”, „korzenie”, „świadomość” itd.²⁹ Pojawia się więc w opisach postmodernizmu, lansowane za Deleuze’em³⁰, pisanie o (nie)tożsamości, powtórzeniu i różnicy po to, by wyakcentować odmiennosć między moderną świadomością siebie — wznoszoną dzięki idei całości, koherencji, pewności, a postmoderną — znaczoną doraźnością, niemocą identyfikacyjną, aspektowością.

W planie opisu wzbogaconego o kontekst kulturowy tak rozumiana tożsamość pojawia się w sąsiedztwie metafory **nieokreśloności** wymykającej się wszechwładzy porządkowania, klasyfikowania, usuwania, jednoznaczności. Nieokreśloność koresponduje z myśleniem o **globalizacji**, ujednoliciącej i zacieraącej partykularne różnice. Wzmacniają ów opis inne określenia: „**późny kapitalizm**”³¹ czy „**postindustrializm**”, wiążące się z rozwojem usług czy technologią intelektualną³². Takie myślenie posiłkuje się jednocześnie kategorią **konsumeryzmu**, który wyznacza „mnie”, „nas” jako konsumentów. Ten konsumeryzm jest jednak paradoksalnie dość elitarny w realizacji — jak zauważa Bauman³³. Ogranicza się właściwie do „kasty” globtroterów, gdyż wiąże się z podziałami społecznymi. Wydaje się zakorzeniony w społeczeństwach przodków, choć znacznie zmienia się podziałów. Nie dotyczy trwale obecnych w kulturze rozdziałów uświęconych mocą tradycji, ale nowo wznoszonych rozgraniczeń w obrębie konsumentów: są ci, którzy mają możliwości globalnego, wolnościowego działania, oraz ci, którzy

²⁶ J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna...*, s. 57—66.

²⁷ Z. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman. Warszawa 1995, s. 260—325.

²⁸ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność*. Przeł. W.J. Popowski. Warszawa 1996, s. 45—71.

²⁹ Por. J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. Przeł. B. Banasiak. Warszawa 1997, s. 147—175.

³⁰ G. Deleuze, F. Guattari: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. R. Hurley, M. Seen, H.R. Lane. New York 1977.

³¹ D. Bell: *The Coming of Post-Industrial Society*. New York 1973, s. 43.

³² F. Jameson: *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, „New Left Review” 1984, No XXX, 146, s. 53—92.

³³ Z. Bauman: *Globalizacja...*, s. 92—120.

tego zostali pozbawieni na mocy nowo wnoszonych restrykcji ekonomicznych. Są turyści i włóczędzy... „W społeczeństwie konsumentów ludzi dzieli się na stojących »wyżej« i »niżej« według stopnia mobilności, czyli swobody wyboru miejsca”³⁴.

Takiej ponowoczesności, opartej na konsumpcji, towarzyszy poczucie **estetyzacji życia codziennego** wraz z napływem nadmiaru znaków i obrazów wplatanych w codzienność³⁵. Wszystko wzmocnione zostaje metaforą **symultaniczności**, która syci się przemieszaniem, zatarciem granic między tym, co realne i imaginacyjne³⁶. Taka rzeczywistość podsyła problem rozbitej tożsamości człowieka, który jest matrycowany przez media.

Rozważana tożsamość w dobie ponowoczesności łączy się z akcentowaniem rozchwiania stabilnych przestrzeni kulturowych. Będąc na gruncie postmoderny, jesteśmy zawsze po stronie aspektowości, chwili, rizomatycznych powtórzeń w formowaniu siebie, gdzie wszystko — jak chce Kuźma — sprowadzone zostaje do tego, iż:

nasze „maszyny pożądające” wspomagane elektroniczną multimedialnością wiązać nas będą ciągle z kimś innym i czymś innym, uniemożliwiając powstawanie tożsamości i sprzeczności w starym stylu, na ich miejscu powstaną tożsamości fakultatywne i momentalne³⁷.

Wszelkie opisy postmodernejszej tożsamości naprowadzają na to samo **doświadczenie „teraz”**. „Teraz” stanowi jedyny punkt organizujący naszą czasowość, unieważniający bycie przyszłe i przeszłe, wyznaczający apoteozę nieśmiertelności³⁸. Tożsamość postmoderna rozgrywana jest bowiem w obliczu braku myślenia o drodze i jej etapach. To nie tożsamość pielgrzymka, ale raczej nomady — preferującego chaotyczne poruszanie się, bez stabilnego przywiązania do czasoprzestrzeni. Postmoderna tożsamość to **transformacja**. Nie chodzi tu już o poznanie siebie, ile raczej o buddyjskie otwarcie na siebie zanurzonego w świecie, może i unicestwionego siebie na gruncie myśli o iluzoryczności, niepewności, zatartiu granic³⁹.

³⁴ Ibidem, s. 102.

³⁵ M. Featherstone: *Consumer Culture and Postmodernism*. London 1991, s. 67; Idem: *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*. Przeł. P. Czapliński, J. Lang. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. R. Nycz. Kraków 1997, s. 299—332.

³⁶ J. Baudrillard: *Precesja symulaków*. Przeł. T. Komendant. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów...*, s. 175—189.

³⁷ E. Kuźma: *Postmodernistyczna idea...*, s. 71.

³⁸ Z. Bauman: *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. Przeł. N. Leśniewski. Warszawa 1998, s. 193—196.

³⁹ Ibidem, s. 193—199.

Jednocześnie to doświadczenie nieustannego „teraz” jest obwarowane etycznie, gdyż rodzi wypracowywane doraźnie próby spotkania z radykalnie „obcym”. Na gruncie postmoderny ów aspekt etyczny jest dookreślony metaforami: „**solidarność**”⁴⁰ czy „**spotkanie z niespotykanym**”, „uwolniona w odległości przyjaźń”, „podejmowanie gościa”⁴¹.

Musimy zapytać, czy odpowiedzialność jednostkowa — tak silnie podnoszona przez postmodernizm — jest w stanie być spoiwem dla postmodernejszej tożsamości i niwelować jej napięcia? Czy należy w ogóle oczekiwać jakiegokolwiek pokonania sprzeczności?

Ponowoczesna rzeczywistość podsyła **pozornie sprzeczne tropy tożsamościowe**: liczy się nie indywidualność, ale wspólnota, w której jestem; moje potrzeby są zbieżne z potrzebami wspólnoty; ważna jest indywidualność, a nie społeczna czy naturalna tożsamość; ważne są wybór i zmiana zamiast regulacji zewnętrznej i stałości; obecna jest pluralistyczna tożsamość, a nie monolit⁴². Tożsamość jednostkowa zyskuje dookreślenie w kulturze radykalnego **upadku jedności, decentralizacji władzy, transnacionalności, etniczności**. To kultura **preferująca poróżnienie**, stroniąca od projektów uniwersalizacji, dekonstruująca podmiot i niedostrzegająca przy tym zagrożenia ze strony praktyki, która gloryfikując różnice, nie zachowuje równowagi między podmiotowością a poróżnieniem. Wreszcie to **kultura narcyzmu**, lansująca w obliczu poznawczej nieokreśloności nadmierne skupienie na sobie⁴³. W takiej kulturze naturalnym przedmiotem tęsknoty, nieustannego pragnienia jest niemożliwe do poznania inne oblicze, inność we mnie. Sztafaż kulturowych wyznaczników powołuje groźne efekty: nadmiernego osamotnienia, nieustannego potęgowania wrażeń, pogrążenia w estetycznej przestrzeni zamiast moralnej, powszechnej niepewności — nie tyle konstytuującej człowieka moralnego, ile powołującej niezliczone plemienne istotne różnice, lokalne pewniki⁴⁴.

Tak sytuowana tożsamość jest obudowana **Różnym** i jednocześnie „romontowywana” ze swej odrębności, trwałości i jednoznaczności. Nie ujarzamia lęków, ale wręcz je produkuje. Warunkowana jest przez zjawiskowość dzisiejszych czasów opisaną przez Tofflera⁴⁵. Doznanie **szoku przyszło-**

⁴⁰ R. Richard: *Przygodność, ironia, solidarność*. Przeł. W.J. Popowski. Warszawa 1996.

⁴¹ T. Sławek: *Dekonstrukcja i duch przyjaźni*. W: *Ponowoczesność a tożsamość...*, s. 260—271.

⁴² I.S. Kon: *Odkrycie „ja”*. Przeł. L. Siniugina. Warszawa 1987.

⁴³ Ch. Lash: *The Culture of Narcissism*. New York 1983, s. 89.

⁴⁴ Z. Bauman: *Etyka ponowoczesna*. Przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, przejrzał Z. Bauman. Warszawa 1996, s. 269.

⁴⁵ A. Toffler: *Szok przyszłości*. Przeł. W. Osiatyński. E. Ryska. E. Woydyłło-Osiatyńska. Poznań 1998.

ściowego ma być głównym doświadczeniem człowieka w niezbyt dalekiej przyszłości, może aktualnej teraźniejszości⁴⁶. To zjawisko oszołomienia, frustracji, dezorientacji ma być odpowiedzią na poczucie wielokrotnie przyspieszonego tempa zmian. Towarzyszy temu doznanie zerwania z przeszłością, gdyż w obliczu zmienności wydaje się, iż na przestrzeni **życia żyjemy w różnych nieprzystawalnych do siebie światach, bez ciągłości**⁴⁷. **Zagubienie** jest tym stanem świadomości, który nam towarzyszy. **Życie człowieka jawi się jako fala doświadczeń**. Proces nieustannych zmian każe myśleć o wielości sytuacji jednostkowych, które zwiększają liczbę ról społecznych, liczbę wyborów. Doświadczenie nieustannego szybkiego przemijania stanowi nowy typ **tymczasowości**, przejawiający się w codziennym obcowaniu z jednorazowymi rzeczami, międzyludzkich nietrwałości kontaktów międzyludzkich czy tymczasowości postaw życiowych. **Człowiek bardziej niż kiedykolwiek staje się istotą efemeryczną**⁴⁸. W świecie supermarketów, jednorazówek, lawiny odpadów, prowizoryczności pojawia się uznanie dla postawy otwartej, chwilowej, swobodnej, elastycznej, dla bycia w ruchu. Od jednostki wymaga się poddania rytmowi zmian. Konsumpcyjny charakter współczesności wymusza **odnalezienie się w imaginacyjnym świecie w obliczu „produkcji przeżyć”**⁴⁹. Jednostka w świecie mechanizmów rynkowych opiera swe uczestnictwo o nieustanny ruch kolekcjonowania coraz to nowych przeżyć, obrazów. Jej świat charakteryzuje **nadmiar bodźców zewnętrznych, przeładowanie informacją czy skazanie na stres decyzyjny**. Stąd tak ważne dla jednostkowych rozwiązań stają się wypracowywane doraźne sfery stabilności (np. enklawy przeszłości) na łonie rodziny czy stosunku do rzeczy itd. W takim świecie plasuje się zmienne doświadczenie tożsamości. Nic nie jest bardziej postmodernistyczne niż potencjalne przestrzenie tożsamościowe znaczone hasłami sieci internetowej, sportami ekstremalnymi, kulturą *techno* czy doświadczeniami pokolenia „X”. Wydaje się, iż tożsamości związane z tymi obszarami w sposób szczególny kumulują i wyolbrzymiają doświadczenia przypadkowości, zniesienia granic, wymieszania konwencji, zanurzenia we wspólnej, choć niejednolitej przestrzeni.

⁴⁶ Ibidem, s. 21.

⁴⁷ Ibidem, s. 23.

⁴⁸ Ibidem, s. 55.

⁴⁹ Ibidem, s. 227.

Postmodernistyczna tożsamość a honor, wstyd, godność

Na jakie aspekty tożsamości postmodernistycznej natrafiamy odwołując się do wstydu, honoru i godności? Honor wydaje się pojęciem nieprzy-stawalnym, gdy odnosić je programowo do postmodernizmu. Jedynie przez mechanizm negacji można konstatować: postmoderna nie jest hierarchiczna (przynajmniej ta hierarchia nie jest ufundowana na trwałym ładzie, zakorzenionym kulturowo, ale na nowo wznoszonych podziałach ekonomicznych), nie opiera się na obiektywnym porządku rzeczy, nie ufa honorowi jako stałemu stanowi, który ma gwarantować, rozstrzygać, definiować, rozgraniczać utrwalony ład od nieładu. Nie mamy pewnościowego podmiotu, nie mamy obecnych i legitymizujących nas „od zawsze” dookreśleń, nie mamy przywiązania do elitaryzmu, nie mamy też pieczołowicie strzeżonego w kwestii tożsamości odnoszenia do honoru — takie, choć uproszczone, konstatacje można sformułować, analizując postmodernistyczną tożsamość. Honor nie służy równościowym, globalnym czasom. **Honor może jednak, jeśli potraktujemy go jako eksperymentalną kategorię metodologiczną, odsłonić właśnie te puste miejsca, te pęknięcia, nieobecności, które zostają ostentacyjnie w kulturze zachowane po upadku (?) honorowego, trwałego odgraniczania.** Jeśli zgodzimy się na myślenie, że ważna w kulturze jest ciągłość, stałość (choćby jedynie najbardziej ogólna), to możemy przyznać, że zachowane są śladowe odniesienia do honoru. Ale będą one jedynie aspektowe i jak najbardziej szczątkowe, gdyż zostaną rozpisane przez medialne wykorzenienie dawnych znaczeń, trwałych rozgraniczeń kulturowych. Oczywiście, może się tak zdarzyć, że odniesienia do honoru zostaną spektakularnie wyolbrzymione na użytek pragmatycznych celów, ideologii, ale nie znaczy to, że zastąpią swą chwilową aktywnością dawną stabilną obecność rozstrzygnięć w opartych na honorze. Tożsamości postmodernistycznej nie da się więc odkrywać poprzez trop honoru, który byłby kluczem, choć można wskazywać na dyskontynuacje, pęknięcia, metamorfozy w obrębie europejskiego uczestnictwa.

Czy wstydem można czytać postmodernistyczną tożsamość? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to skuteczny traf. Wstyd odsłania emocjonalność, nasze doznaniowe odnoszenie do siebie — wiem, że jest jakieś Ja (choćby i uszczuplone w swej pewności), bo emocja odsłania mi ten fakt. Wstyd ponadto wskazuje na nasze pochłonięcie w normach społecznych, w działaniach, nieustannie lokowanych wobec akceptowanych i dyskwalifikowanych reguł. A to postmoderna wielokrotnie podnosiła — ja gracza, ja rolę społecznych, ja aspektowe, ja pragmatyczne. W tym sensie niepodmioto-

wym rozstrzygnięciom postmoderny sprzyja emocjonalny, kontrolowany społecznie, pragmatyczny wstyd. Jednocześnie jednak ten pomocny w rozszyfrowywaniu postmoderny wstyd może okazać zwodniczy. Wszak obecnie nie jest już tym, co trzyma jednostkę, utwierdza ją w normach, stabilizuje i każe odnosić do uładzonego siebie. Sama obecność granic przekraczania norm kulturowych uległa bowiem zachwianiu. **Wstyd jest obecny w kulturze, doznawany w momencie przekraczania granic mentalnych i zachowaniowych, ale nie wydaje się stanowić skutecznego narzędzia porządkującego współczesnemu człowiekowi świat. Nie rozgranicza trwale obszarów wstydu i bezwstydu, nie piętnuje, nie oswaja moralności, ale jedynie zostaje doraźnie użyty, jednak bez stabilnych efektów. To taka obecność w kulturze, ale pozbawiona uprawnień legitymizujących naszą tożsamość.** Podobnie sprawa ma się z bezwstydem, który wydaje się również osłabiony. Strefy bezwstydu wydają się powszechne, ekspansywne. Tym samym jednak stają się mniej opozycyjne wobec wstydu. To nieustanna programowa prowokacja, ale przez swą manifestację i ostentację nie tworzy siły naruszającej tabu kulturowego w sposób dogłębny. To trwałość, ale nie substancjalna, nie naznaczona jednoznacznie nie-normami, siłami chaosu, zagrożenia. Bezwstydowi także przytrafiło się postmodernistyczne sfunkcjonalizowanie — jest, ale nie komunikuje silnie. Lokuje się po stronie modernistycznych resztek tej samej postmodernie rozgrywanej gry.

Wstyd jest zatem — uogólniając — potrzebny w badaniach zjawisk postmodernych pośrednio, gdyż pokazuje napięcia na emocjonalnej mapie współczesności, a także osłabienie w zakresie tego, co jest kulturowym trwaniem. Droga do postmoderny wiedzie poprzez emocje..., tyle że są to emocje nie dość skonkretyzowane i wyodrębnione kulturowo (trudne w wyodrębnieniu pojęciowym, zjawiskowym). To emocje, które jednoczą się w niestabilne psychicznie doświadczanie, nieuzbrojone w teoretyzację.

Czy pod powierzchnią zachowań naprowadzających na resztki wstydu i bezwstydu nie odsłania się jednak trwałość wartości kulturowych, norm myślenia i działania? Postmodernia każe nie ufać takim pytaniom, gdyż myślenie o głębi zawodzi. Czy jednak paradoksalnie ujarzmiając wagę trwałych wartości czy inwariantów, nieustannie się z nimi nie boryka? Czy postulując grę resztkami, nie powołuje swoistej obecności wstydu czy godności — choć oczywiście obecności nieco innej...?

Refleksja postmodernistyczna najbardziej chyba zaufała — spośród tych wyodrębnionych kategorii porządkujących widzenia człowieka i świata — godności jako pojęciu kompatybilnemu z naszą umysłowością. Prześledźmy, jak pojmowana jest godność? Według Taylor, odkrycie wagi każdego, uobecnienie procedur tożsamościowych opartych na moralnym wymiarze równo-

ści, każe doceniać wagę jednostkowych kreacji, wspólnotowego horyzontu moralnego i społecznego kompromisu, czyli uzgadniania własnej definicji siebie z pomysłami innych⁵⁰. Godność staje się pojęciem najbardziej skutecznym i neutralnym do opisywania rzeczywistości. Jest jednak nie tyle „odgórnym” gwarantem ładu, odnoszeniem do osoby czy Siebie, ile moralną, pragmatyczną koniecznością. I choć dla wielu, jak chociażby Rorty’ego, może być wciąż uniwersalnym nawykiem myślowym, każącym odnosić zdarzenia do ogólnych pewników (np. człowieczeństwa), to mimo wszystko wydaje się pomocna. Zastanówmy się jednak, co kryje się pod tą aprobatą postmodernizmu dla godności. Niewątpliwie jest to akces dla moralnego oglądu kultury, w której niemoc objawionych rozdziałów na obszary prawdy i nieprawdy, wiedzy i niewiedzy, prawomocności i bezprawia została zastąpiona godnością możliwą do odnalezienia po każdej stronie. **„Godnie” może zostać odniesione do różnych działań, do prywatności wykreowanego, funkcyjnego, niesubstancjalnego ja, nie chodzi zatem już o Ja pewnościowe w swej etycznie czy racjonalnie uobecnionej Osobie.** Z dawnej godności porządkującej zrobiono narzędzie obrony nadwątlonego ja, które nie tyle ma naprowadzać na Siebie, ile pilnować wszelkich — zagrożonych — śladów indywidualności. To niewątpliwie zużożenie, ale będące świadectwem impasu tożsamościowego postmodernizmu. Wszak troska idzie o to, by w obliczu doznań nieobecności, nieczytelności, nieładu, niestabilności zachować to, co temu zachowywaniu umyka — własną nietożsamą, niestabilną tożsamość. Godność, choć już nieobecnościowa, niepodmiotowa, po uprzednim sfunkcjonalizowaniu staje się wytrychem do lęków postmoderny.

Pojęcia wstydu, honoru czy godności zastosowane do opisu tożsamości modernistycznej i postmodernistycznej wydają się pomocne. Odsłaniają bowiem nie tylko sam proces tożsamościowy, efekt końcowy tożsamości, ale przede wszystkim tropy metodologiczne, zbieżne z naszym poszukiwaniem kluczy do czytania świata — w tym postrzegania Ja. Odsłaniają ciągłości i dyskontynuacje, stałości i zmiany, systemowość myślenia i punktowość, apoteozę dla całości spajającej podziały i niezjednoczonych fragmentów, wreszcie akcentowanie istoty, podstawy lub funkcjonalności. Tożsamość doświadczana, gdy zastosować do niej pojęcia wstydu, honoru czy godności, odsłania nasze problemy z epistemologicznym osławianiem siebie i świata. Problemy stałe, wciąż powracające i jednocześnie nowe.

⁵⁰ Ch. Taylor: *Źródła współczesnej tożsamości...*, s. 9—21.

Aleksandra Kunce

Identity in the context of honour, shame and dignity

Summary

It seems that the notions of shame, honour or dignity used in the description of modernist and postmodernist identity are helpful. They reveal not only the very identity process, the final result of identity, but, first and foremost, methodological paths which correspond to our search of keys to read the world, and perceive "I". They reveal continuities and discontinuities, stabilities and changes, systematicity of thinking and pointing, apotheosis for the whole joining segregation and separate fragments, and finally, accentuation of the importance, bases, and functionality. When we use the notions of shame, honour or dignity with respect to the experienced identity, it reveals our problems with an epistemologic familiarization with oneself and the world; stable, recurring and new problems at the same time.

Aleksandra Kunce

Die Identität im Kontext der Würde, der Scham und des Ehrgefühls

Zusammenfassung

Solche Begriffe, wie Scham, Würde oder Ehrgefühl können für die Beschreibung der modernistischen und postmodernistischen Identität nützlich sein. Sie enthüllen zwar nicht nur den Identitätsprozess selbst und dessen Ergebnis, sondern vor allem die methodologischen Spuren, die mit unserer Suche nach einer richtigen Methode der Weltbetrachtung — darunter auch der Ich-Wahrnehmung, übereinstimmend sind. Die genannten Begriffe enthüllen alle Kontinuitäten und Diskontinuitäten, Unveränderlichkeiten und Änderungen, Systemhaftigkeit und Punktierung, Idealisierung des alle Gegensätze verbindenden Ganzen und der nicht vereinigten Teile, schließlich die Hervorhebung des Wesens, der Grundlage oder der Funktionalität. Die erfahrene Identität offenbart unsere ständige, immer wieder wiederkehrende aber zugleich neue Probleme mit epistemologischer Gewöhnung an sich selbst und an die Welt.